

مفهوم نور و ساحت‌های آن در عرفان هیلدگارد بینگنی*

سیده سارا کشفی**

قربان علمی***

چکیده

در عرفان مسیحی، نور به دو شکل عمده درخور توجه بوده است: ۱. بُعد تجربی؛ یعنی اینکه راهب یا عارف چگونه می‌تواند به نور به‌عنوان مقصد نهایی سلوک واصل شود و وجودش نورانی گردد. در واقع این بُعد توجه به وجودشناسی نور بوده است؛ ۲. بُعد انتزاعی، که بیشتر در عرفان‌های نظری مد نظر بوده و بر حجاب‌های نورانی و وصف مقام ذات به‌عنوان نوری نادیدنی یا ظلمت توجه می‌کرده است. در دیدگاه اول، خدا سراسر نور است و در دیدگاه دوم، نور حجاب است و ذات خدا دست‌نیافتنی و در نتیجه ظلمت است. در بینش عرفانی هیلدگارد بینگنی، عارف قرن دوازدهم میلادی، نور عنصر کلیدی آن است و با توجه به پیش‌زمینه گنوسی به‌عنوان رمز، عالم قدسی در برابر جهان شر و تاریکی قرار می‌گیرد. او تجربه‌گر نوری است که با او سخن می‌گوید، به وی فهم تازه‌ای از کتاب مقدس و هستی می‌بخشد و تصاویری را نمایش می‌دهد. بر این اساس، نور در سه ساحت به شکل توصیفی و تحلیلی بررسی می‌شود: ساحت وجودی، ساحت معرفتی و ساحت نمادین. با نظر به این سه ساحت درمی‌یابیم عرفان هیلدگارد آمیزه‌ای از عرفان غرب و شرق مسیحی است که خدا و جهان روحانی آن سراسر نور است و دسترس‌ناپذیری مقام ذات نه با ظلمت که با نقص انسان وصف می‌شود.

کلیدواژه‌ها: نور، هیلدگارد بینگنی، ساحت‌های نور، عرفان مسیحی.

* این مقاله برگرفته از رساله دکتری با عنوان بررسی مقایسه‌ای مفهوم مکاشفه در عرفان هیلدگارد بینگنی و روزبهان بقلی به راهنمایی دکتر قربان علمی است.

** دانشجوی دکتری ادیان و عرفان تطبیقی دانشکده الهیات دانشگاه تهران، نویسنده مسئول / s.sarakashfi@yahoo.com

*** استادیار گروه ادیان و عرفان تطبیقی دانشگاه تهران / gelmi@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۹۹/۱/۱۵ تاریخ پذیرش: ۹۹/۵/۱

۱. مقدمه

از دیرباز، دو طرز تلقی هستی‌شناختی درباره نور مطرح بوده است؛ یکی آنکه خلقت با تولد نور از تاریکی نخستین آغاز می‌شود. ظلمت، بی‌نظمی آغازین است و نور نماد خلقت و نظم کیهانی است. در اینجا وجود نور در کنار ظلمت برای هماهنگی چرخه زندگی لازم است و این دو مکمل یکدیگرند. در تلقی دیگر، نور در مقابل ظلمت قرار می‌گیرد و این‌ها جفتی آشتی‌ناپذیر با یکدیگرند. این ثنویت همانند دیگر اقسام ثنویت مثل دوگانگی مرد-زن، شب-روز، زمین-آسمان، روحانی-دنیاوی، از قرن ششم پیش از میلاد مشاهده شده و در حقیقت، ثنویت نور و ظلمت بیشتر نتیجه ثنویت در کل کیهان همانند ادیان ایرانی، گنوسی و مانوی است و احتمالاً با تولد افکار منطقی و تنزیهی در باب الوهیت به وجود آمده است (Iwersen, 2005: vol. 8, 5450-5451).

در نمادپردازی ادیان ابراهیمی، تأثیر این نوع ثنویت دیده می‌شود. این در حالی است که در نمادگرایی نوافلاطونی، نور از منبعی واحد و از بالا بر شعاع اطراف و پایین می‌تابد. در اینجا نور نه در مقابل ظلمت نه به صورت مکمل با تاریکی، بلکه از نقطه‌ای واحد می‌تابد و ذومراتب است (Ibid: vol. 8, 5452).

در مسیحیت اولیه، نماد نور آمیخته‌ای از عهد قدیم و فلسفه‌ها و ادیان هلنیستی است (Ibid: vol. 8, 5453). مسیح خورشید عدالت است. همچنین مسیح و حواریون نور جهان‌اند (یوحنا، ۱: ۹-۴). برابر شدن خدا با نور و امر مطلق در حقیقت، در اعتقادنامه نیکیه (در سال‌های ۳۲۵ و ۳۸۱) به بعد تثبیت شد؛ در آنجا پسر به منزله خدا از خدا و نور از نور و خدای حقیقی از خدای حقیقی آمده است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۳: ۹۵-۹۶). در روایت یوحنا کلمه خدا، نور است و در مقابل تاریکی قرار می‌گیرد (۱: ۴). تضاد جهان نور و تاریکی در روایت یوحنا و نامه‌های او (اول یوحنا، ۱: ۵؛ ۲: ۸-۹) با زمینه گنوسی به اوج خود می‌رسد.

با چنین زمینه‌ای، نخستین کسانی که در مسیحیت به حقیقت نور در حیات روحانی‌شان توجه کردند، پدران صحرا بودند. آن‌ها البته بیشتر به بُعد تجربی نور

متمرکز بودند؛ یعنی اینکه نور به‌عنوان مقصد نهایی سلوک چطور بر راهب تابیدن می‌گیرد و وجودش نورانی می‌شود (Orthman, 1985: 60-61). به تدریج در مسیحیت غرب، این اندیشه کم‌رنگ می‌شود و بیشتر بر بُعد معرفتی و انتزاعی نور تأکید می‌شود و هرگونه تجربه تصویری که نور نیز قسمی از آن بود، حجاب معرفت تلقی می‌شود (Tanase, 2017: 187-188).

خانم هیلدگارد بینگنی، عارف آلمانی در قرن یازدهم و دوازدهم میلادی، غرق در حیاتی سراسر مکاشفه‌ای، جهان روحانی‌ای را تجربه کرد که عنصر اصلی آن نور بود. وی همانند رهبانیت آغازین از تجربه عرفانی نور و رؤیت آتش مقدس سخن می‌گوید و هم مانند آگوستین، به بُعد معرفتی و عقلانی آن را توجه کرده است. به علاوه، مفهوم «ظلمت» در برابر نور در عرفان وی راه پیدا کرده که با تلقی دیونوسیوس و مایستر اکهارت، از ظلمت به‌مثابه ذات ناشناختنی خداوند متفاوت است. در مجموع، تصور امر قدسی به‌صورت نور که در آثار عرفانی قرون وسطا مانند اثر معروف «نور جاری الهی» از مشتیلد ماگدبورگی و آثار رویسبروک بارها تکرار شده، مسلماً تا اندازه‌ای متأثر از اوست (آندرهلل، ۱۳۹۲: ۹۹). بنابراین، پرداختن به عرفان مسیحیت غرب به‌خصوص در میان راهبه‌ها که عرفانی عمدتاً مبتنی بر شهود خلاقه عالم خیال داشتند و ادبیات آن محلی و غیرفنی بود، ضروری است؛ هرچند که این سبک و سیاق نتوانست به‌صورت الگویی برای کلیسا و الهیات درآید (کونگ، ۱۳۸۹: ۸۳).

نقش محوری نور در عرفان هیلدگارد ما را با این مسئله روبه‌رو می‌کند که اولاً نور با توجه به پیشینه آن در رهبانیت و الهیات مسیحی در کدام یک از ساحت‌های تجربی، معرفتی و نمادین در مکاشفات او مورد توجه بوده است. دوم آنکه نور، حامل چه مفهومی برای هیلدگارد است. برای یافتن پاسخ، ابتدا با روشی توصیفی، نگاهی به کتاب مقدس، سنت آباء صحرا و عارفان مسیحی می‌اندازیم. سپس با توجه به آن‌ها، با استفاده از سه اثر مهم مکاشفه‌ای هیلدگارد یعنی اسکویاس، افعال الهی و نامه به گیبرت ژمبلو، نور را در سه ساحت وجودی، معرفتی و نمادین، بررسی و تحلیل

می‌کنیم تا بر مبنای این سه مؤلفه، مفهوم نور در عرفان هیلدگارد آشکار شود. تاکنون مقاله و کتاب مستقلاً درباره زندگی، آثار و عرفان هیلدگارد بینگنی به زبان فارسی تألیف نشده؛ به جز مقاله‌ای با عنوان «هیلدگارد بینگنی در یک نگاه» (علیخانی، ۱۳۸۵) که ترجمه‌ای است از بخشی از مقدمه کتاب *اسکیویاس* از باربارا نیومن. در قسمتی از مقاله «عرفان و آزادی تفکر عرفان زنانه در قرون وسطی» (حدادی، ۱۳۹۷) نیز به بُعد اجتماعی شخصیت هیلدگارد پرداخته شده است. همچنین مقاله «عرفان مسیحی در آلمان (قرن سیزدهم و چهاردهم)» (بهجت، ۱۳۷۹) ضمن برشمردن ویژگی‌های عرفان در سرزمین‌های آلمانی زبان به هیلدگارد بینگنی به شکل مختصر پرداخته است. مقاله «زن در رهبانیت مسیحی» از (حامدی‌پور، ۱۳۹۴) با تمایز نهادن میان رهبانیت شرق و غرب مسیحی، مهم‌ترین فرقه‌ها و شخصیت‌ها را برشمرده و به هیلدگارد نیز اشاره کرده است.

۲. مفهوم نور در کتاب مقدس

در عهد قدیم (پیدایش، ۱: ۳) شرح خلقت با نور و سپس دیگر اجرام سماوی مانند خورشید، ماه و ستارگان آغاز می‌شود. این روایت نه اشارتی نمادین، که اشاره‌ای واقعی به نور است (Iwersen, 2005: vol. 8, 5453). رفته‌رفته نور حالت نمادین یافته، مفهوم حضور الهی و نجات می‌یابد: «خدا نور من است و نجات من است» (مزامیر، ۲۷: ۱)، «زیرا که نزد تو چشمه حیات است و در نور تو، نور را خواهیم دید» (مزامیر، ۳۶: ۹-۱۰) و نیز «بیاید تا در نور خدا سلوک نماییم» (اشعیا، ۵: ۲). سرانجام خورشید و ماه منبع نور نیستند زیرا «یهوه نور جاودان تو و زیبایی تو خواهد بود» (اشعیا، ۶۰: ۱۹). در عهد جدید، نور به مفهومی بنیادین بدل می‌شود. عیسی مسیح نوری است که برای آشکار کردن حقیقت آمده است (لوقا، ۲: ۳۲) و بر هر انسانی روشنایی می‌افکند (یوحنا، ۱: ۹). «در او حیات بود و آن حیات، نور آدمیان بود. این نور در تاریکی می‌درخشد و تاریکی آن را درنیافته است» (یوحنا، ۱: ۵-۴). همچنین به روایت متی، عیسی مسیح به حواریون می‌گوید: «شما نور جهانید» (متی، ۵: ۱۴). در این روایات، پیروان

عیسی به‌مثابه نور توصیف شده‌اند و کلمه، آن منبعی که «با خدا بود و خدا بود» (یوحنا، ۱: ۱) انسان‌ها را روشنایی می‌بخشد. در ادامه، نور و حیات به‌عنوان دو رمز مهم عیسی مسیح و جهان خیر در مقابل تاریکی و شر قرار می‌گیرد (یوحنا، ۸: ۱۲؛ ۹: ۵؛ ۱۰: ۱۰؛ ۱۲: ۴۶). نمونه‌تماز «فرزندان نور» که نجات‌یافته‌اند در مقابل «فرزندان تاریکی»، پیش‌تر در جامعه قمران یهودی و نسبت به قوم اسرائیل بیان شده بود. این تقابل وارد مسیحیت اولیه می‌شود و خود را در مکاشفه یوحنا نشان می‌دهد (Iwersen, 2005: vol. 8, 5453).

۳. نور در سنت رهبانیت اولیه مسیحی

سنت رهبانی مسیحی، این تصویر را برگرفت و آن را در خود پروراند (Orthman, 1985: 60). یوحنا کاسین (John of Cassian) (حوالی ۳۶۵-۴۳۵) در کتاب مبانی و اصول (Institute) از راهب تئودور^۱ درباره چگونگی تجلی نور نقل و گزارش کرده است که راهب باید با تزکیه درون و پاک شدن از گناهان جسم، خود را مستعد اشراق نور کند؛ در این صورت چشم‌ها به دیدن نور حقیقت گشوده می‌شود. وقتی احساس انتقام، خشم و نظایر آن بر قلب چیره شود، مانع تابش نور می‌شود و نور در حجاب باقی می‌ماند. این نوری است که سبب معرفت واقعی به کتاب مقدس می‌شود (Cassianus, ch 14: 2). بنابراین، در اینجا با نوری درونی که نور معرفت کتاب مقدس خوانده شده است، روبه‌رو هستیم که لوازم آن، تزکیه و آمادگی درونی برای دریافت آن است.

در کتاب گفتگوها (Dialogues) از پاپ گریگوری اول، ملقب به کبیر^۲ (۵۴۰-۶۰۴)، گزارش می‌شود که سنت بندیکت، کیهان را به شکل تشعشع نور رؤیت کرد (Gregory, 1911: ch 35). این نور مقصد نهایی در آموزه‌های رهبانی سنت بندیکت بود. گریگوری آن را نور خالق می‌دانست و این‌گونه تبیین می‌کرد که ذهن در لحظه مشاهده، در نور رها می‌شود و به این ترتیب، نفس بر فراز جهان و خویش به حرکت درمی‌آید. در این وقت است که نور هم درون را منور کرده و هم وسیله

آشکارگی خدا می‌شود (Orthman, 1985: 61). در اینجا هم‌زمان با نوری بیرونی و درونی مواجهیم. طرحی که گریگوری در کتاب دوم گفتگوها درباره مکاشفات می‌افکند با صور خیال، نور و سرشت وصف‌ناپذیر تجربیات روحانی همراه است (فانینگ، ۱۳۸۴: ۱۶۳). نمونه تجربه سنت بندیکت در پدران مسیحیت ارتدکس شرق مانند پامبو، سیزو و سیلوانوس گزارش شده است. نوری عظیم در بیرون راهب می‌درخشید یا چهره‌ای متشعشع از پرده برون می‌آمد که دلالت بر الوهیت راهب داشت (Tanase, 2017: 188).

۴. مفهوم نور در الهیات عرفانی مسیحی

در میان الهیدانان مسیحیت شرق، گریگوری پالاماس (۱۲۹۶-۱۳۵۹م) به این نحوه از تجلی نور و تحول سالک پرداخته است. از نظر وی، تابیدن نور مواجهه‌ای دوطرفه است؛ خدا شبیه انسان می‌شود و در صورت مسیح یا صورتی دیگر متجسد می‌شود و انسان، خدای گون می‌شود. این فیضی است ماورای زندگی روزمره مادی و سبب تبدیل نفس و جسم و اتحاد این دو می‌شود (همان؛ Fitzgerald, 2005: 2587). بنابراین، می‌توان نور الهی را با چشم سر دید، در صورتی که بتوان در نور مشارکت جست و به اندازه ظرفیت خود، نورانی شد. در واقع، روایات عهد جدید از تحول عیسی مسیح (نک: لوقا، ۹: ۲۸-۳۶) مبنایی را برای مدلی از اتحاد عرفانی فراهم کرد که تابیدن نوری نامخلوق، آن وحدت را میسر می‌کرد و «عرفان نور» نامیده می‌شد (Iwersen, 2005: vol. 8, 5454).

پدران صحرا و عرفان ارتدکس، نمونه این نور را چهره تابان موسی پس از بازگشت از طور، نور آدم پیش از هبوط، تحول عیسی مسیح در کوه تabor و نابینا شدن پولس در راه دمشق بر اثر نور آسمانی می‌دانند. در حقیقت توجه آن‌ها به نور الهی و کارکرد آن بر مبنای تجربه‌های دینی و عرفانی بود نه نظریات کلامی و الهیات (Tanase, 2017: 191). کلیسای کاتولیک رُم این عقیده را به‌عنوان بدعت رد کرد، ولی در عرفان ارتدکس و آموزه سفیروت قباله به حیات خود ادامه داد (Ibid).

دیونیزیوس مجعول (حدود قرن پنجم) خدا را نوری نادیدنی می‌دانست. در مرتبه ذات، خداوند ظلمتی است نادیدنی و درک‌ناشدنی. اما این ظلمت، عدم نور نیست بلکه آن نوری است وافر و نزدیک‌ناشدنی که راه دیدن و ادراک بر چشم و عقل انسان را می‌بندد. این عالی‌ترین نوع معرفت به خداست و «ظلمت سکوت» نام دارد (نوابی، ۱۳۹۱: ۱۴۴). آثار دیونیزیوس منبع مهم در قوام و رشد اندیشه قرون وسطای غرب می‌شود (Newman, 1990: 19). در آثار مایستر اکهارت، مضامینی مشابه در همین رابطه راه یافت و میان ظلمت ذات و خدای حاضر در تجربه دینی تمایز دقیقی پدیدار شد و اساس اندیشه او را تشکیل داد (آندرهیل، ۱۳۹۲: ۹۴ و ۱۷۹؛ نیز نک: کاکایی، ۱۳۹۱: ۵۵۵-۵۵۴).

همچنین یوحنا صلیبی، عارف اسپانیایی قرن شانزدهم، راه اتحاد روح با خدا را در صعود به دو «شب تاریک» می‌دانست: یکی در شب حواس یعنی فقدان هر گونه فکر، احساس و تصور، و دیگری در شب روح. عرفان، لذت و شادی از اشراق و آگاهی متعالی یا فضایل الهی نیست، آن ابر نادانی است (Iwersen, 2005: vol. 8, 5454). این آموزه موسوم است به «ظلمت عرفانی». در اینجا ظلمت، تقابلی با نور ندارد، بلکه پاسخی است دیالکتیکی به عرفان نور و بر این باور است که اتحاد عرفانی، توصیف‌ناپذیر و غیرقابل شناخت است (Ibid). منبع انجیلی ظلمت عرفانی، تفسیری است در فیلیپیان (۲: ۸-۶) و به این امر اشاره دارد که الوهیت دسترس‌ناپذیر است و برای ارتباط با آن، این مسیح است که به خاطر نجات بشر به صورت انسانی درآمد. کنوسیس (kenosis) اصطلاح این انگاره است (Ibid).

در کنار عرفان نور ارتدکس و عرفان شب کاتولیک، باید به آثار آگوستین اهل هیپو (۳۵۴-۴۳۰) نیز توجه کرد. درخشش مکاشفات و تجسم نور از مضامین پرتکرار در کلام آگوستین است. وی از تجربیات عرفانی خود با تعبیر «شهودات عقلانی از انعکاس انوار روحانی» و با تمثیل آتش و نور سخن می‌گوید (فانینگ، ۱۳۸۴: ۱۵۷ و ۱۵۹). کمال عقلی‌ای که آگوستین در تجربه عرفانی بر آن تأکید می‌کند، آگاهی از عمق

نادانی خویش در معرفت به خداست. (از نظر وی) شخص نباید از خدا حرف بزند، خدایی که در مورد او بهتر آن است با عجز از ادراک او به ادراک او برسیم (همان: ۱۵۶). ثمرهٔ چنین معرفتی، فیض و سرّیان نور خداست. فیض حق، نفس را به درون قلعهٔ مستحکم باطن فرامی‌خواند و نور خدا که متفاوت از هر نوری اما متشبه بدان است، ذهن را به صعود وامی‌دارد (همان: ۱۵۸-۱۵۹).

۵. معرفی هیلدگارد بینگنی

هیلدگارد اهل بینگن (۱۰۹۸-۱۱۷۹) عارف، شاعر، نمایش‌نامه‌نویس، موسیقی‌دان و پزشک، ملقب به رسول رود راین، در آلمان به دنیا آمد (Newman, 1990: 10). او از کودکی در صومعهٔ دیزی باندنبرگ تحت سرپرستی راهبه‌ای به نام جوتا قرار گرفت و به تدریج، تعالیم سنت بندیکت را از وی آموخت (Gossman, 1989: 28). در ۳۸ سالگی جانشین جوتا شد و پنج سال بعد با مکاشفه‌ای وحیانی، مأمور به ابلاغ آنچه دیده و شنیده می‌شود (Newman, 1990: 11). سه اثر ماندگار مکاشفه‌ای او با نام *اسکیویاس*^۳ (به معنی راه‌های خدا را بشناس)، *ارزش‌های زندگی*^۴ و *افعال خدا*^۵ را به تدریج طی سی سال نوشت. این آثار به شکل توصیف مکاشفه و سپس تفسیر آن‌ها پیش رفت و آنقدر در صورت و محتوا همدوش مکاشفات انبیای بزرگ یهود همانند حزقیال و دانیال و مکاشفهٔ یوحناست که برخی نویسندگان آثار او را در شمار کتاب‌های نبوتی قرار داده بودند (Kurby-Fulton, 1990: 28). در حقیقت، عرفان آلمانی بینشی درون‌گرایانه داشت و در این میان، زنان عارف به پیروی از برنارد کلرو^۶، عرفانی احساسی، تجربی و پیامبرانه از خود نشان دادند درحالی‌که عرفان مردان به پیروی از سنت دومینیک^۷، نظری بود (بهجت، ۱۳۷۹: ۵-۴).

عدالت، آپوکالیپس و فرجام جهان، انسان کیهانی، تأکید بر جنبهٔ مؤنث الهی، استفاده از تصاویر زنانه برای بیان صفات خداوند و به تصویر کشیدن چهرهٔ الهی بر صورت مادر یا حکمت، ثنویت نور و ظلمت، و خیر و شر، تجلیل از باکرگی و استفادهٔ گسترده از هنر از مشخصه‌های آثار هیلدگارد است (Bowie and Davids, 2005: 3979). در

حقیقت، در اوج قرون‌وسطا و اواخر آن، زنان در زمینه‌ای فعالیت و خلاقیت بیشتری از خود نشان دادند و آن عرفان بود و هیلدگارد از نمونه‌های برجسته آن است (کونگ، ۱۳۸۹: ۸۰). او نسبت به پادشاهان و سیاست کلیسا فعالانه رفتار می‌کرد، سفرهای موعظه‌ای در امتداد رود راین داشت و دو دیر برای راهبه‌ها بنا نهاد که از مراکز اصلی عرفان در آلمان بود (Bowie and Davids, 2005: 3979-3980؛ کونگ، ۱۳۸۹: ۸۱). از او سیصد نامه که عمدتاً به افراد مهم اجتماع و سیاست بود، بر جای مانده است. او در نامه‌ها چهره‌ای نقاد و در همان حال محافظه‌کار و ارتدکس دارد (Bowie and Davids, 2005: 3979-3980). همچنین آثار او در زمینه پزشکی و داروشناسی از مهم‌ترین منابع شناخت طبیعت در اوایل قرون‌وسطا به حساب می‌آید (کونگ، ۱۳۸۹: ۸۱). او تنها زن عارف قرون‌وسطاست که به‌عنوان الهیدان شناخته می‌شود (Newman, 1990: 2)؛ چنان‌که در سال ۲۰۱۲م، پاپ بندیکت شانزدهم او را با عنوان دکتر کلیسا معرفی و تأیید کرد (Petruzzello, 2021).

۶. نور سرچشمه مکاشفات هیلدگارد بینگنی

با نظر به پیشینه نور، جهان مکاشفه‌ای هیلدگارد بینگنی (۱۰۹۸-۱۱۷۹م) جالب توجه می‌شود؛ زیرا نور عنصر اصلی این جهان است. هیلدگارد از کودکی مشاهده‌گر نور و تجربیات عرفانی بود. او در دهه پایانی عمر به ۳۸ پرسش از گبیرت ژمبلو^۸ (۱۲۱۴-۱۲۲۵/۱۱۲۴م) درباره سرچشمه مکاشفات و ماهیت آن به تدریج در نامه‌هایی از تابستان ۱۱۷۶ تا حدود سه سال بعد پاسخ می‌دهد. این مکاتبات امروزه مشهور به سی و هشت پرسش و پاسخ است و در آن، دیدگاه‌های پخته هیلدگارد درباره کتاب مقدس منعکس شده است. او سرچشمه مکاشفاتش را نوری به نام «سایه نور حی» (shadow of the living light) می‌خواند و آن را این‌گونه توصیف می‌کند: «همان‌طور که خورشید، ماه و ستارگان در آب منعکس می‌شود، کلمات، اصوات، قوا و عمل انسان‌ها در این نور برایم روشن می‌شد... کلمات موجود در این مشاهده همانند واژگانی که از زبان یک انسان بیرون می‌آید نیست، بلکه همچون نوری شعله‌ور و ابری

در اثیر پاک از مقابل دیدگانم می‌گذرد» (Bingen, 1987: 349-350).

سایه نور حیّ، نوری غیرمکانی است و قابل رؤیت مستقیم نیست اما به محض آشکارگی، وارد ذهن و فهم هیلدگارد می‌شود (Ibid: 350). او همچنین در نامه به الیزابت شونا درباره حل مشکلات روحی و معنوی او، منبع کلام و مشاهدات خود را «نور خالص» و آن را مکان اسرار خداوند می‌خواند (Idem, 2006: 103-104).

وانگهی، سایه نور حیّ هم خود ظهور می‌کند و هم سبب آشکارگی تصاویری مثالی در خود می‌شود. گاهی در این نور، نوری دیگر تابیدن می‌گیرد که از شدت درخشش قابل رؤیت نیست، اما سبب تجربه وحدت انفسی در وی می‌شود. وی آن را «نور حیّ» (the living light) می‌خواند: «در این نور [سایه نور حیّ] گاهی نور دیگری می‌بینم که آن را نور حیّ می‌خوانم. کی و چطور آن را می‌بینم، نمی‌دانم. اما به محض دیدنش، تمام غم‌ها و تشویش‌ها از من زدوده می‌شود. احساس می‌کنم به جای یک پیرزن، دخترکی جوان و بی‌آلایشم. در طول این تجربیات من در جسم و روح از خود بی‌خبرم و خود را هیچ می‌یابم. من به خدا می‌رسم و آنگاه در هر چیزی در پرتو او تعمق می‌کنم» (Idem, 1987: 350). توصیف او ازین تجربه، حکایت از مواجهه‌ای مستقیم با حضور الهی دارد (Newman, 1990: 11) و غیرقابل رؤیت بودن نور، دلالتی است بر مفهوم «ظلمت عرفانی».

اغلب نامه‌های هیلدگارد با عنوان «نور حیّ سخن می‌گوید» آغاز می‌شود (أندرهیل، ۱۳۹۲: ۹۹). نقش نور حیّ در اسکویاس پرننگ‌تر می‌شود و منشأ مکاشفات، نور حیّ یعنی خداوند است. نکته مهم آن است که علاوه بر اصطلاح (living light) در اشاره به خدا، اصطلاحات دیگری که همگی با صفت «حیّ / حیات‌مندی» همراه است، اشاره به خداوند دارد. همانند «جلال حیّ» (living majesty)، «خدای حیّ» (living God)، «آتش حیّ» (Living fire) و «حیات آتشین» (fiery life) (Bingen, 1990: 150;) (Idem, 1987: 171 & 298).

این گزارش‌ها دلالت بر تأثر از سنت رهبانی پیش از خود و یادآور نوری است که

آگوستین در احوال خود توصیف می‌کرد. نوری که غیرمادی است اما با نوع مادی آن مشابه است. در مرتبه‌ای قابل رؤیت نیست (نور حی) و در مقامی دیگر، نفس در آن چیزهایی خارج از خویش مشاهده می‌کند (سایه نور حی) و بنابراین منبع آن نه از نفس که از خدا نشئت گرفته است. در این نور، خدا و نفس با هم مشارکت می‌جویند (آگوستین، ۱۳۸۱: ۲۱۴ و ۲۱۹؛ 200: 200). همچنین اثرگذاری وسیع عرفان هیلدگارد بر قرون بعدی، به‌ویژه بر آثار رویسبروک، قابل مشاهده است. رویسبروک از دو گونه نور سخن می‌گوید: نور ازلی که خدا نیست، بلکه نوری است که به واسطه آن خدا را می‌بینیم (سایه نور حی)؛ دوم آن نور ناگهانی که همچون برقی درخشان از چهره محبت الهی می‌تابد و باعث شعف جسم و جان می‌شود (نور حی)، آنقدر که نمی‌داند چه برایش رخ داده است (آندرھیل، ۱۳۹۲: ۱۰۰).

۷. ساحت وجودی نور

هیلدگارد از سنین کودکی، تجربه‌گر نوری روحانی بود و بعدها دائماً از آتشی غیرمادی در حیات دینی‌اش سخن می‌گفت (Newman, 1990: 11). او در ۴۳ سالگی شاهد تابیدن نوری عظیم و نومینوسی از آسمان بود که وی را مأمور به نوشتن و ابلاغ هرآنچه دیده و شنیده بود، می‌کرد؛ «ای انسان ضعیف! ای خاکستر بر خاکستر و ای پلیدی بر پلیدی! بگو و بنویس آنچه دیدی و شنیده‌ای. از آنجا که در سخن گفتن خجلت‌زده و در فهم ناتوان و در نوشتن آموزش‌ناپذیره‌ای، آن‌ها را نه به وسیله خود یا یاری هیچ انسان دیگر، بلکه با اراده او بنویس؛ اوایی که می‌داند، می‌بیند و همه چیز را در سر خود پنهان می‌دارد» (Bingen, 1990: 59).

وی وضعیت خود در برابر تجلی نور را این‌گونه شرح می‌دهد: «مکاشفاتی که دریافت کردم در خواب نبوده یا در خیال و هذیان یا با چشم‌های سر یا با گوش‌های بیرونی یا در مکان‌های مخفی، بلکه من آن‌ها را درحالی که بیدار بودم دریافت نمودم و با ذهنی باز و بی‌خدشه و با چشم‌ها و گوش‌هایی در باطنم در مکانی باز و به اراده خداوند دیدم. فهم این اما، ممکن است برای یک جسم خاکی سخت باشد» (Ibid).

در نامه به گیرت، دربارهٔ ارتباط نفس و حواس پنج‌گانه در هنگام مکاشفه می‌گوید: «نفسم به خواست خداوند تا فلک آسمان بالا برده شد. من آنچه دیدم و فهمیدم با چشم و گوش بیرونی، با افکار محصل از قلب و پنج حسم نبود بلکه آن‌ها را درون نفسم دیدم. من در حالت خلسه نبودم. بلکه در بیداری با چشمان باز، روز و شب اتفاق می‌افتاد» (Idem, 1987: 349). پس از آن در هنگامهٔ تابش، اشکال متنوعی از شخص‌های الوهی تا اشیاء، رنگ‌ها و صداها در این نور متجسّد می‌شد و جهان مکاشفه‌ای را برای وی روایت می‌کرد.

در واقع تجلی اول نور، به‌صورت تجربه‌ای مینوی یا عرفانی خود را نشان می‌دهد. در حالت اول هیلدگارد همچون ابراهیم یا موسی به خاک می‌افتد یا احساس تولدی دوباره دارد (Idem, 1990: 60, 149 & 310). در حالت دوم، نظاره‌گر تمثلات شهودی است. او از این تاریخ به‌بعد در پرتو نور حیّ و سایهٔ آن، تجربیات عرفانی گذشته و پیش رو را معنا و تفسیر می‌کند و در جهت اصلاح اجتماع مسیحی به کار می‌بندد. وضعیت تجلی نور و هیلدگارد در برابر هم، قابل تبیین با ساحت برزخی عالم و نفس عارف بر مبنای عرفان غرب اسلام است. بر اساس آن، خیال عالمی است در عالم اکبر و نیز قوه‌ای در نفس انسان که واسطهٔ جهان مادی و روحانی است و اوصاف هر دو را واجد است. خیال با متمثل کردن امور روحانی در صورت‌های حسی این دو را به یکدیگر مرتبط می‌سازد. ابزار درک این صور حواس باطنی متناظر با حواس ظاهری است (چیتیک، ۱۳۸۴: ۱۱۴-۱۱۵). بر این مبنای هیلدگارد مخاطب امور روحانی تمثّل یافته است. ابزار شهود او حواسی است که اینک عروج یافته و خیالی است که امکان نزول معانی را فراهم کرده است؛ چنان‌که آندرهیل سایهٔ نور حیّ را مکانی می‌داند که شهودات بزرگ تمثیلی در آن رؤیت می‌شود (آندرهیل، ۱۳۹۲: ۹۹).

نظر گریگوری پالاماس، عارف معاصر هیلدگارد در مسیحیت شرق، دربارهٔ تجربهٔ مشاهدهٔ انوار الهی همانند ابن‌عربی آن بود که خداوند در آن حال، حواس پنج‌گانهٔ راهب را به صعود وامی‌دارد و به مرتبهٔ دیدن و شنیدن نور الهی می‌رساند (Tanase,

190-189: 2017). همچنین پاپ گریگوری کبیر، شش سده پیش از هیلدگارد، تجربه رؤیت نور به وسیله بندیکت قدیس را این گونه تشریح می‌کند که آن مشاهده با چشم بود و در لحظه رؤیت بندیکت جهان را چون گویی نظاره کرد. جهان عظیم است و هرگز امکان ندارد در گویی یا ردی از نور فشرده شود، این در واقع، نفس بندیکت بود که توسط خدا برکشیده و متصاعد شد (Gregory, 1911: second book, ch 35).

این حالتی است که می‌توانیم آن را وضعیت انبساط نفس بنامیم و قابل تبیین با مرحله دعای سکوت در عرفان ترزای قدیس است؛ مرحله‌ای که تمام قوا آرام گرفته، تلاشی از سوی عارف نمی‌شود و روح در حالت انفعال و پذیرش است. نفس در می‌یابد فاصله‌ای بسیار اندک با خدا دارد. در اینجا احساس انکسار و شرمی مقدس شکل می‌گیرد که حاصل حرمت نفس به خداست (Butler, 1966: xvii). هیلدگارد در برابر تجلی نور، چنین وضعیتی دارد. او در مکاشفه‌ای در پاسخ به خطاب صمیمانه الهی - که موردی استثنایی است - می‌نویسد: «از طریق معرفت درونی آن مشاهده پاسخ دادم: قسم به نفسم که من خود را خاکستر پلید و خاک سپنج می‌بینم و مثل پَر در تاریکی می‌لرزم. اما مرا بیرون از سرزمین حیات بدنام نمی‌کنی، زیرا در این مکاشفه با محنتی بزرگ جان کنده‌ام. وقتی به بی‌ارزشی حواس جسمانی نادانم می‌اندیشم، خود را کمترین و نازل‌ترین مخلوقات می‌بینم. من ارزش آن را ندارم که انسان نامیده شوم؛ زیرا به شدت می‌ترسم و جرئت بر شمردن اسرار را ندارم. ای پدر خوب و مهربان بیاموزم تا بر طبق اراده تو سخن بگویم. ای پدر بزرگوار، نوشین و سرشار از بخشش، رهایم مکن بلکه در رحمت نگاهم دار» (Bingen, 1990: 310).

در کنار این مطلب باید بیفزاییم که پیش‌زمینه نزول معانی و صعود روح بستگی به تزکیه باطن و فیض، هر دو دارد. هیلدگارد از مؤمنان می‌خواهد به خاطر عشق به خداوند، بر جسم غلبه کنند و از خواسته‌های آن بگذرند تا روح در آن‌ها سکنا گیرند، آنگاه خدا را در نفس ادراک خواهند کرد (Ibid: 443). در همان حال در نامه به گیرت با تقبیح راهبانی که منتحل بودند تأکید می‌کند که نباید خود را دید؛ زیرا همه چیز از

فیض خداوند است (Ibid, 1987: 348). در مکاشفه نور آتشین، زندگی هیلدگارد از زبان خدا چنین توصیف شده است: «اما من، او را در زمین پست کردم به طوری که نمی توانست خود را در بلندای غرور و تکبر جای دهد... من او را از جسارت و خیره سری کنار کشیده ام. او می ترسد و در اعمالش آزمگین و شرمسار است... در تمام تعهدات و مسئولیت هایش خود را گناهکار قضاوت می کند؛ زیرا من رخنه ها را در قلب او بسته ام تا ذهنش خود را در غرور و گزافه تمجید نکند...» (Idem, 1990: 60). این گزارش ها نشان می دهد ماهیت حیات روحانی هیلدگارد همانند آنچه کاسین بدان تأکید می کند نه در اعمال زاهدانه که در نفی هر روز و هر ساعت خود و در برکشاندن روح به ارتباط پایدار و بی انقطاع با خداوند است (آندر هیل، ۱۳۹۲: ۷۶-۷۷).

بر اساس آنچه گذشت، مشاهده نور در عرفان هیلدگارد همانند پدران صحرا و عرفان ارتدکس، حکایت از ساحتی وجودی و تجربی دارد و چشم باطن ابزار شهود نور و تمثیلات آن است. در لحظه مشاهده، نفس عارف از امور محسوس غایب می شود و در حال انبساط قرار می گیرد؛ حالی انفعالی که او را مستعد دریافت نور می گرداند. سپس این فیض و اراده خداوند است که در عالم خیال، حقایقی را در قالب محسوس همانند نور، آتش، کلمات و شخص های الوهی به وی نشان می دهد. همچنین دو شرط لازم این تجربه، همانند سنت رهبانی، فقر روح و فیض خداوند است (Bingen, 1990: 149). هیلدگارد ادراک دائمی فقر روح و فیض را ستون آسمان می خواند و اگر این دو شرط نباشد عارفی همچون هیلدگارد هرگز ادعایی نخواهد داشت و لب به سخن نمی گشاید (Idem, 2006: 137). سرانجام، اثر بیرونی آن، تأملی نو در کتاب مقدس، جهان و انسان است.

۸. ساحت معرفتی نور

نور سبب درک تازه ای از کتاب مقدس می شود که تا پیش از ظهور آن بر هیلدگارد پوشیده بوده است: «چهل و دو سال و هفت ماه داشتم، آسمان گشوده شد و نوری آتشین با درخششی عظیم تأیید و در تمام مغزم نفوذ یافت... ناگهان معنای کتاب

مقدس را دریافتم؛ یعنی مزامیر و انجیل و دیگر کتب کاتولیک از هر دو کتاب عهد قدیم و جدید. با این حال تفسیر و ترجمه‌ای از کلمات آن متن‌ها و هجاها و جملات نداشتم. احساس تعالی و قوایی مطبوع در گشودن سرّ مکنون در خود داشتم...» (Idem, 1990: 59-60). در اینجا در حقیقت هیلدگارد از معرفت شهودی که با تابش نور میسر شده سخن می‌گوید. آگوستین در بیان مراحل کمال نفس از اشراق نور معرفتی سخن می‌گوید که سبب می‌شود معانی، بی‌واسطه در نفس حاضر شود و این امر حاصل متحد شدن درون سالک با آن نور است (Butler, 1966: 25).

هیلدگارد همچنین در روایتی اسطوره‌ای و هستی‌شناسی از حضرت آدم و حوا نشان می‌دهد که این دو- و در نتیجه هر انسانی در آینده- قادر به دیدن «نور وجه» خدا بودند اما پس از هبوط این دیده از آدم و انسان‌ها گرفته شد. تجسد عیسی مسیح، این دیده را دوباره به انسان بخشید با این تفاوت که چیزی بر آن افزوده شد. در بهشت آدم و حوا تنها قادر به شهود «نور وجه» خدا بودند اما پس از تجسد شهود نور وجه به علاوه «نور الوهیت» که حکایت از مقام استعلای الهی دارد، برای مؤمنان به عیسی مسیح فراهم شده است (Orthman, 1985: 61-62). بنابراین هنگامی که هیلدگارد از وجه معرفتی نور در مکاشفاتش سخن می‌گوید، ناظر به تجسد عیسی مسیح به‌عنوان «نور جهان» و علت اصلی آن است که دو متعلق دارد: یکی معرفت به «نور وجه» و دیگری، معرفت به «نور الوهیت». در عین حال اظهار می‌دارد شهود به نور الوهیت به‌طور کامل پس از مرگ و با درگذشتن از حجاب جسم امکان‌پذیر است (Ibid: 62).

افزون بر آنچه گذشت، هیلدگارد ده سال پس از نوشتن اسکویاس در نامه‌ای به راهبان بندیکتی تصریح می‌کند که پس از تابش نور، توانست آثارش را بنویسد (Emmerson, 2002: 106). در کنار این، توجه به ضبط مکاشفات نشان می‌دهد که هرچه جلوتر می‌رود، رؤیت‌ها را در پرتو رؤیت‌های پیشین می‌بیند و با کنار هم قرار دادن تصاویر و اصوات الوهی حاضر و پیشین به فهم و تفسیر تازه‌ای می‌رسد. بر این مبناست که مدعی می‌شود هرآنچه می‌نویسد- حتی تفاسیر- از آسمان است و این خود الگویی

است که کتاب مقدس پیش‌تر در تبیین مکاشفات انبیای بزرگ ارائه کرده است (Ibid: 102). بدین ترتیب تجربیات عرفانی هیلدگارد از نوع تجربی به تفسیری چرخش کرده و این یکی دیگر از نقش‌های نور در مقام معرفت‌بخشی به هیلدگارد است.

۹. ساحتِ نمادینِ نور

برخی فیلسوفان دین که قائل به ساختارگرایی معتدل هستند، دربارهٔ انتقال تجربهٔ عرفانی از بسیط‌ترین سطح تا مرتبهٔ بیانِ زبانی بر این نظرند که تجربهٔ عرفانی در سطح اول کاملاً غیرقابل بیان است (See: Ibid: 105). این متناظر با دیدگاه پل نویاست که این سطح از تجربه را فراتر از تعلق موضوعی به آگاهی می‌داند؛ زیرا هنوز مفهوم نشده، بلکه فقط یافت شده است (نویا، ۱۳۷۳: ۳۰۴). در مرحلهٔ بعد، تصورات پیشین به کمک صاحب تجربه می‌آید تا آن دریافت را فهم کند (incorporate interpretation) (Emmerson, 2002: 106). سپس تعابیر به صورت بداهه و خودجوش در حین تجربه یا بلافاصله بعد از آن صورت‌بندی می‌شود (interpretation reflexive) و این همان «زمان بازگشت» است که اندک اندک آنچه بر آگاهی گذشته به حافظه بازمی‌گردد و سخن گفتن ممکن می‌شود (Ibid: نویا، ۱۳۷۳: ۳۰۴). در واقع وقتی زبان عهده‌دار بیان تجربه‌ای شخصی و بیرون از حوزهٔ تجربیات روزمره و حسی می‌شود، همهٔ اجزا و مفرداتش رمزگونه خواهد شد (پورنامداریان، ۱۳۹۶: ۵۵ و ۵۷). از پس این زبان نمادین، متن قابلیت تفسیر و تأویل می‌یابد و شرح آن‌ها ما را به دنیای ذهن و خیال عارف و در نتیجه احوال عرفانی او سوق می‌دهد (حسینی و روستایی راد، ۱۳۹۸: ۳۸ و ۴۲).

هیلدگارد پس از دریافت مکاشفه، در مقام فهم و تفسیر، عقل‌گرا و اخلاقی عمل می‌کند؛ چنان‌که وی را در تفسیر پیرو مکتب اخلاق‌محورِ گریگوریان می‌دانند (Newman, 1990: 19). بدین سان، تجلی مراتب الوهیت و خدا در هنگامهٔ عبور از سرند (صافی) ذهن و خیال هیلدگارد به صورت نور و عناصر مربوط به آن و با فهمی عقلانی دریافت می‌شود. از نظر الیاده، تجلی قداست به شکل نور و خورشید حاکی از

فهمی معقول، استنتاجی و منسجم از قداست است (الیاده، ۱۳۸۹: ۱۳۴-۱۳۵).
در سایه نور حی، علاوه بر تجسم جهان الوهی، جهان شر نیز آشکار می‌شود.
تاریکی در دل همان نور الهی است که قابل دیدن می‌شود. از این رو، نور بر ظلمت
سیطره دارد. این وضعیت در روایتی اسطوره‌ای- هستی‌شناسی و با استدلالی
معرفت‌شناختی طرح می‌شود (Bingen, 1990: 73).

بدین گونه که دوزخ گرچه بدون ماه و خورشید است و تاریکی بر آن سلطنت
می‌کند اما از انوار خداوند بهره می‌برد (Ibid, 1987: 87). وی چرایی وجود نور در
دوزخ را چنین تبیین می‌کند که نور و ظلمت جز به ضدش قابل شناسایی نیست و اگر
این تقابل نبود، فعل خداوند کامل نمی‌شد. همچنین نور با ظلمت آزمایش می‌شود،
چنان‌که آتش با سرما، سلامتی با بیماری و انسان با مخلوقات دیگر امتحان می‌شود
(Fax, 1985: 59). در هر دو حالت چشم می‌تواند نیک و بد را تشخیص بدهد؛ در
نور، فعل الهی را می‌بینیم و در تاریکی غیبت خداوند را (Ibid: 87-88). او در نامه به
گیبرت، از تمثیل دو بال استفاده می‌کند؛ انسان با بال راست که علم به نیکی‌هاست راه
خدا را تشخیص می‌کند و بال چپ که علم به بدی‌هاست، بیراهه‌ها را تشخیص
می‌دهد تا گمراه نشود. بال چپ لازم است زیرا انسان با گناه به دنیا آمده و آن در
ذاتش وجود دارد (Bingen, 1987: 350). به این ترتیب، بر مبنای روایتی اسطوره‌ای و
تبیینی معرفت‌شناختی، وجود شر و در نتیجه ظلمت در جهان مشروعیت می‌یابد
(Newman, 1989: 251-252; Mews, 1998: 53).

با وجود این، ثنویت نور و ظلمت نه یک تضاد هستی‌شناسی که یک تضاد اخلاقی
و عقلانی است که در آغاز تاریخ (protohistoric) اتفاق افتاده و تا زمان بازگشت
مسیح ادامه دارد؛ از این رو لازمه تاریخ و فرجام‌شناسی است (Newman, 1989: 251-
252). این مفهوم در کتاب اول اسکویاس در تمثیل نور و حرکت آن نمایش داده
می‌شود (Bingen, 1990: 91).

اقلیم روشنایی هیلدگارد شدت و ضعف دارد و ذومراتب است. برای مثال، کرویوان

و فرشتگان نزدیک‌ترین انوار به دور عرش هستند. سپس فضایل به‌صورت الهگانِ نورانی متجسد می‌شوند. در میان آن‌ها الهه علم، نورانی‌ترین فضیلت است. همچنین چهره‌اش زخمی و آسیب‌دیده است؛ زیرا مستقیم به سبحاتِ وجه خداوند (بله تعبیر روزبهان بقلی در مورد چهره نورانی خداست که دیدن به آن آدمی را می‌سوزاند) نگریسته است. نور به‌طور کلی هیچ نسبتی با تاریکی ندارد. تاریکی نمادِ ضد آن است و در مقابل نور قرار می‌گیرد.

مهم‌ترین تمثیل‌های نور عبارت‌اند از نور؛ بنیان هستی‌بخش جهان، نور دوار، نور پادشاه و آتش. این تمثیل‌ها نمایانگر دو مفهوم مهم در عرفان هیلدگارد است: یکی وحدت هستی به‌وسیله نور حیات‌بخش؛ دیگری، تعالی و حضور توأمان خدا.

۹-۱. نور؛ آتشی در بن اشیا

هیلدگارد در آغاز کتاب *افعال الهی*، از مکاشفه نوری سخن می‌گوید که در ذات هر موجودی شعله می‌کشد. نور را به‌عنوان مایه هستی‌بخشی که هرگز خاموش نمی‌شود توصیف می‌کند. صفت پیشین نور، حیات است و ماهیت آن آتش (Idem, 1987: 27). هیلدگارد کل خلقت را زیر لوای این آتش، یکدست می‌بیند. او در اینجا خدا را نه به‌منزله وجودی مطلق بر فراز خلقت که در بطن هر موجودی به‌عنوان حیات جاودان مشاهده می‌کند و همه در خدایی^۹ را نشان می‌دهد (Fax, 1985: 37; Mews, 1998: 64). در حقیقت، جهان فقط در هستی‌مندی یکدست است. این وحدت ناظر به وحدت آفاقی است.

۹-۲. نور دوار: نماینده شفقت و عرفان زنانه

در مکاشفه دوم کتاب *اسکیویاس*، نوری بر صورت ریسمان یا نخ‌مدور و حلزونی، دور آتش و شاکله انسان را فرا گرفته است. تصویر ریسمان و نخ از کهن‌ترین تصاویر زنانه در ادیان هند در باب هستی و خالق است و جهان را در وحدتی یکپارچه نشان می‌دهد (Fax, 1985: 23). صورت دایره‌ای یا منحنی‌وار الوهیت برای هیلدگارد اهمیت دارد (Bingen, 1987: 86). وی در مکاشفاتی دیگر، علم و قدرت مطلق خداوند را بر

صورت چرخ، دایره و تخم‌مرغ کیهانی می‌بیند. این تصاویر با درخشش عظیم و دوار، دلالتی بر جاودانگی الوهیت و قدرتی است که آغاز و پایانی ندارد (Fax, 1985: 86 & 106). همان‌طور که دایره هر چیزی را در خود دارد، ذات خداوند (Godhead)^{۱۰} نیز همه چیز را در بر گرفته و این نماد یعنی خدا یا الوهیت به شکل دایره و محیط بر هر چیزی اساساً مادرانه است (Ibid: 24). این بار وحدت آفاقی جهان به‌جای نماد نور بنیادین، در دایره انوار الهی شهود می‌شود.

پس از آن، هیلدگارد فهم خود را از نور دوار بیان می‌کند: «خداوند تو را در آغوش گرفته و تو در میان بازوان اسرارآمیز خداوند هستی...». این نیروی دوار تابان، قدرت خداوند است؛ قدرتی مادرانه، عاشقانه و بسیار شخصی. او خود را در فضیلت شفقت نشان می‌دهد» (Fax, 1985: 24). در این باره، هیلدگارد از «شفقت» به‌عنوان فضیلتی نهایی در کنار حکمت سخن می‌گوید.^{۱۱} یک قرن بعد، مایستر اکهارت به پیروی از هیلدگارد بر آن است که خدا را هرچه بنامید، بهترین نام برای او «شفقت» است (Ibid). در همین خصوص است که هیلدگارد به جامعه کشیشان و رئیس راهبان توصیه می‌کند که با مؤمنان و گنهکاران، مادرانه رفتار کنند و صفت مادرانگی خدا را در خود پرورش دهند. او در نامه‌ای به یکی از مقامات سیاسی، خواهان داوری بر اساس «قلب مادرانه رحمت خداوند» است (Newman, 1989: 231).

۳-۹. نور پادشاه؛ نماینده نور الانوار

نور از فراز و آسمان با درخششی کورکننده از نقطه‌ای واحد که پادشاه عادل بر آن تکیه زده است، بر فضای اطراف خود یعنی فرشتگان که حول او حلقه زده‌اند تا زمین می‌تابد و آن را روشن می‌کند. تصویر خدای بر عرش تکیه‌داده با چهره، جامه و تخت طلایی نمونه‌ای از الهیات عهد قدیم خاصه مزامیر درباره سلطنت الهی و ملوکان است (برای نمونه نک: مزامیر، ۹۹: ۵، ۱۳۲: ۷-۸؛ اشعیا، ۶۶: ۱). در این الهیات، خداوند به‌عنوان خالق، هادی و از همه مهم‌تر برپاکننده عدالت در جهان شناخته می‌شود و نور طلایی ساطع از خدا حضور او در تمام جهان و قدرت بی‌پایان او را نشان می‌دهد

(Fax, 1985: 52).

نور وجه پادشاه نادیدنی است و توجه بدان سراپای سالک را خواهد سوزاند (Bingen, 1990: 67 & 309). فیلون دو قرن پیش از ظهور مسیحیت بیان کرد که جلال الهی آنقدر متشعشع است که سبب نابینایی می شود (Iwersen, 2005: vol. 8, 5454). در حقیقت، در مواجهه با نور محض، نادیدن و عدم ادراک صورت می گیرد که مفهوم «ظلمت عرفانی» را در وجه معرفتی نشان می دهد. نور در وجه پادشاه، موقعیت تناقض آمیز تنزیه و تشبیه خدا را نشان می دهد که در عین ظهور به صورت پادشاه، خود نادیدنی است. اما تقریر هیلدگارد از ظلمت عرفانی بدین گونه است که نور در مقام تعالی با تاریکی به عنوان مقام ذات ارتباط ندارد. این نقص انسان است که با چشم هایش قادر به دیدن آن نور نیست. بنابراین، وجه سلبی شناخت خداوند از طریق نقصان اثبات می شود و رنگ و بوی الهیات سلبی دیونیسیوس را می گیرد (Duclow, 1987: vol. 4, 2356). با این همه، نور همیشه نور است.

در کنار پادشاه (تعالی از فراز)، نور به صورت ستون های برکشیده شده در آسمان نمایش داده می شود. اساساً در مکاشفات هیلدگارد هر چیز که متعالی است، با آسمان (heaven) پیوند دارد. ستون ها غرق نور یا آتش اند (تصاویر عهد قدیم) و رمز تثلیث، روح القدس، یا مقربان الهی هستند (See: Bingen, 1987: 348). این بخش از تصاویر، نمایشگر تقارب عرفان هیلدگارد با عرفان مرکاوی یهودی است.

۴-۹. نمادهای آتش

الف. روح القدس^{۱۲}: آتش پرسامدترین رمز روح القدس است و نقش آن واسطه میان خدا با انسان و جهان است. این واسطه گری در بُعد هستی شناختی و معرفتی مورد توجه است و در نهایت مولد عشق است (Fax, 1985: 49; Bingen, 1990: 406). آتش چون شعله نامیرای عشق در ذهن مؤمنان می سوزد؛ بنابراین آتش روح القدس مبدل به آتش عشق به عیسی و فضایل می شود. مالک انوار فضایل، پسر است و روح القدس با آتش عشق نقش میانجی را بازی می کند (Fax, 1985: 37 & 49).

ب. آتش کیهانی: هنگامی که جهان به صورت چرخ، تخم‌مرغ، یا دایره بر هیلدگارد نمایش داده می‌شود، هریک چون گوی آتشی شعله می‌کشد و از آن انوار عدالت، عشق و فیض ساطع می‌شود. این آتش برای مؤمنان تسلابخش و پاک‌کننده و برای عصیان‌گران، سوزاننده و انتقام‌جوست. آتش کیهانی رمز خدای متعال، قادر و در همان حال حاضر در جهان است (Bingen, 1990: 94). بر این اساس، ما با نمادپردازی‌ای روبه‌رو هستیم که همزمان به صورت وجودی و اخلاقی برای هیلدگارد قابل فهم می‌شود.

ب. آتش تثلیث: در کتاب دوم/سکیویاس، آتشی سه‌بخشی آشکار می‌شود (Ibid: 159).^{۱۳} هیلدگارد پدر را نور حی می‌خواند. در آن، آتشی فروزان است و آن را روح القدس می‌داند. در میان آتش، شاکله انسانی به رنگ آبی است (Ibid: 161-162). پسر پس از تجسد با یاری روح القدس، نور حقیقی را بر جهان برمی‌افشاند (Ibid: 161) پس از این در بخش تفاسیر، از سه گونه عشق در نور سخن می‌رود.

۱۰. سه گونه عشق از یک نور

عشق الهی در سه رمز و از یک نور بر انسان‌ها می‌تابد. از آنجا که نور، جریان تثلیث و یگانگی پدر، پسر و روح القدس را نشان می‌دهد، به دو نکته مهم اشارت دارد؛ یکی آنکه خدا جهان را خلق کرد و خلقت به‌خودی خود، عشق مادرانه خداوند به انسان است؛ زیرا او را از خاک برگرفت و از نفس خود در آن دمید، او را حفظ و هدایت کرد (Ibid: 162). وقتی انسان اغوا شد و طغیان ورزید، برای نجات او پسر را جسم بخشید (Ibid: 163). این وضعیت عشق مادرانه خداوند به انسان را نشان می‌دهد. خداوند نور تابنده است و آن نور را به مؤمنان می‌بخشد تا به او معرفت یابند و این عشق پدرانۀ اوست (Fax, 1985: 23). نیز خداوند گرمای آتشین است و عاشقانه در ذهن مؤمنان می‌سوزد. این عشق روح القدس به انسان است (Bingen, 1990: 164). در تمام مثال‌ها منبع اصلی هر نوع نورانیتی، نور حی و پدر است. هیلدگارد به‌طور ضمنی، خدا را سرچشمه اصلی و بالاتر از دو آقنوم دیگر قرار می‌دهد

(Fax, 1985: 23-24; Bingen, 1990: 161).

۱۱. نتیجه‌گیری

رؤیت نور حی در ۴۳ سالگی هیلدگارد، تصدیقی است بر سنت دیرپای پدران صحرا و کتاب مقدس درباره نور که امری تجربی بوده است و نه انتزاعی. در حقیقت، هیلدگارد با مضامینی از نور در کتاب مقدس و سنت دیرنشین آشنا شد که با تجربه خود از نور همخوانی داشت؛ تجربه‌ای که در عرفان ارتدکس محکوم نشد اما رفته‌رفته در عرفان کاتولیک کم‌رنگ شد و بیشتر بر بُعد انتزاعی آن تأکید شد.

در تجربیات هیلدگارد، نور در سه ساحت آشکار می‌شود. در ساحت وجودی، نور تجلی می‌کند و ابزار شهود آن چشم باطن است. همانند آگوستین، فیض حق شرط ضروری آن و همانند پدران صحرا، فقر روح و تواضع شرط کافی این تجربه است. نور در اینجا سبب دگرگونی وجودی شخص نسبت به گذشته می‌شود.

در ساحت معرفتی، نور معرفتی نو به عارف می‌بخشد که آن دیدن نور وجه خدا و نور الوهیتی است که جریان تجسد آن را برای مؤمن امکان‌پذیر کرده، اما به‌طور کامل پس از مرگ میسر می‌شود. بنابراین عدم رؤیت نور ذات، امر عرضی است و مربوط است به نقص انسان و حجاب جسم. هیلدگارد با نور الهی هم به معرفتی بی‌واسطه نائل می‌آید و هم در پرتو آن بار دیگر در تجربیات عرفانی و سنت دینی‌اش می‌نگرد و هر معنای تازه‌ای که می‌یابد، آن را نیز از خاصیت معرفت‌بخشی نور می‌داند. از این رو وصف مکاشفات و تفاسیر همگی آسمانی و از نور خداست.

در ساحت نمادین و تفسیری، ما با قرائتی یوحنایی که خود برگرفته از تفکر گنوسی است، روبه‌رو هستیم. نور حی در کنه هر موجود و نور دوار با دربرگرفتن هر موجود، جهان را در هستی‌مندی، متحد و یکدست می‌کند. نور در اینجا نماد خدایی است نامتشخص. پادشاه خورشید، موقعیت توأمان تنزیه و تشبیه خداوند را نشان می‌دهد. آتش در مفهوم تثلیث، رمز روح القدس و سه گونه عشق الهی به انسان است. نور دوار الوهیت جلوه زنانه عرفان هیلدگارد را نمایش می‌دهد و به‌منزله شیوه‌ای از

اخلاق کشیشی و رهبانی، کارکردی عملی می‌یابد.

روی هم‌رفته خدا و جهان الوهی سراسر نور است و جهان ظلمت و شر گرچه لازمه حیات و تجسد است، در آخرت نابود خواهد شد. این عرفان در بُعد معرفتی مشابه سنت سلبی عرفای مسیحیت غرب و در بُعد تجربی و زبان دینی، در تقابل با آن است. آگاهی عرفانی او زنده به تصاویر و تجربیاتی است که ریشه در جهان غرب و شرق مسیحی هر دو دارد و این شاید مدیون فضای غیرمدرسی باشد که وی را قادر ساخت با تنفس در فضایی آزاد از تفاسیر فلسفی و الهیاتی، صورتگر عرفانی مبتنی بر تجربه و وفادار به کتاب مقدس باشد. در عرفان نور هیلدگارد، ظلمت و شبی در نسبت با خدا وجود ندارد، ظلمت مربوط به جهه شر و نقص انسان است و این اقلیم روشنایی است که سرانجام جاودان می‌درخشد.

پی‌نوشت‌ها

1. Theodore
2. Pop Gregory I (Gregory the Great)
3. Scivias
4. Book of the Merits of Life
5. Book of Divine Works
6. Bernard Clairvaux
7. Saint Dominikus
8. Guibert of Gembloux
9. Pantheism

۱۰. در مفهوم مقام ذات که غیرقابل فهم و لایتجزاست. در آلمانی و لاتین کلمه‌ای مؤنث است و به معنای محیط (all embracing) است (Fax, 1985: 24).

۱۱. هیلدگارد در یکی از نامه‌هایش می‌نویسد: «در جهل بودن یعنی فقدان شفقت مادرانه» (Ibid).

۱۲. آگوستین درباره روح القدس می‌گوید: «خداوندا از طریق عطای تو یعنی روح القدس مشتعل می‌شویم و به بالا می‌رویم... این آتش توست، آتش نیکوی تو که ما را شعله‌ور می‌کند و به بالا می‌راند» (آگوستین، ۱۳۸۱: ۴۳۸).

۱۳. سیمون (۱۰۲۲-۹۴۹م) از برجسته‌ترین آبای کلیسای شرقی نیز از رؤیت تثلیث به صورت آتش سه‌گانه خبر داده است.

منابع

- کتاب مقدس، نشر ایلام.
- آگوستین، هیپو (۱۳۸۱)، *اعترافات*، ترجمه سایه میثمی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- الیاده، میرچا (۱۳۸۹)، *رساله در تاریخ ادیان*، ترجمه جلال ستاری، تهران: سروش.
- آندرهیل، اولین (۱۳۹۲)، *عارفان مسیحی*، ترجمه حمید محمودیان و احمدرضا مؤیدی، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- بهجت، حمیده (۱۳۷۹)، «عرفان مسیحی در آلمان (قرن سیزدهم و چهاردهم)»، *مدرس علوم انسانی*، شماره ۳، ۱۵۱.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۹۶)، *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*، تهران: علمی و فرهنگی.
- جمعی از نویسندگان (۱۳۹۳)، *تعالیم کلیسای کاتولیک*، ترجمه احمدرضا مفتاح، حسین سلیمانی و حسن قنبری، قم: انتشارات ادیان و مذاهب.
- چیتیک، ویلیام (۱۳۸۴)، *عوامل خیال: ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان*، ترجمه قاسم کاکایی، تهران: نشر هرمس.
- حامدی پور، حمیده (۱۳۹۴)، «زن در رهبانیت مسیحی»، *مجله زن و فرهنگ*، سال هفتم، شماره ۲۵، ۹۳-۷۷.
- حدادی، بهروز (۱۳۹۷)، «عرفان و آزادی تفکر عرفان زنانه در قرون وسطی»، *مجله پژوهشنامه زنان*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال نهم، شماره ۴، ۲۶-۱.
- حسینی، مریم و روستایی راد، الهام (۱۳۹۸)، «نمادپردازی عرفانی در معراج‌نامه بایزید بسطامی»، *مطالعات عرفانی*، شماره ۲۹، ۵۸-۳۱.
- علیخانی، اسماعیل (۱۳۸۵)، «هیلدگارد بینگنی در یک نگاه»، *مجله معرفت*، شماره ۱۰۱، ۱۰۸-۱۱۷.
- فانینگ، استیون (۱۳۸۴)، *عارفان مسیحی*، ترجمه فریدالدین رادمهر، تهران: نشر نیلوفر.
- کاکایی، قاسم (۱۳۹۱)، *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت*، تهران: هرمس.
- کونگ، هانس (۱۳۸۹)، *زن در مسیحیت*، ترجمه طیبه مقدم و حمید بخشنده، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- نوایی قمصری، مریم السادات (۱۳۹۱)، «تبیین و مقایسه کلام تفضیلی در نزد ابن عربی و دیونیزیوس مجعول»، *شناخت*، شماره ۶۷، ۱۳۳-۱۵۳.
- نوایا، پل (۱۳۷۳)، *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- Bingen, Hildegard (1990), *Scivias*, Mother Columba Hart And Jane Bishop (trnas),

- Barbara J. Newman (Introduction), New York: Paulist Press.
- ----- (1987), *Book of Divine Work*, Matthew Fax (ed), Rochester: Bear & Company.
 - ----- (2006), *Letters*, Joseph L. Baird and Rudd K. Ehrman (trans), Oxford University Press.
 - Bowie, Fiona and Davids, Oliver (2005), "Hildegard of Bingen" in *Encyclopedia of Religion*, Vol. 6, Lindsay Jones (ed), Macmillan, 2005.
 - Butler, Dom Cuthbert (1966), *Western Mysticism, The Teaching of SS. Augustine, Gregory, And Bernard on Contemplation and the Contemplative Life*, London: Fletcher and sonltd.
 - Cassianus, John, *Institutes of the Coenobia and the Remedies For the Eight Principal Faults*, Application.
 - Duclow, Donald F (1987), "Dionysius the Areopagit" in *Encyclopedia of Religion*, Vol. 11, Lindsay Jones (ed), Macmillan, 2005.
 - Emmerson, Richard K (2002), "The Representation of Antichrist in Hildegard of Bingen's Scivias: Image, Word, Commentary, and Visionary Experience" in *Gesta*, Vol. 41, No. 2, 95-110.
 - Fax, Matthew (1985), *Illumination of Hildegard of Bingen*, Santa Fe: Bear & Company.
 - Fitzgerald, Thomas. E, (2005), "Eastern Christianity" in *Encyclopedia of Religion*, Lindsay Jones (ed), Macmillan, 2005.
 - Gossman, Elizabeth (1989), "Hildegard of Bingen". A History of Women Philosophers, M.E. Waithé (ed), K. Best (trans from German), Dordrecht/ Boston/ London: Kluwer Academic Pub.
 - Gregory, the Great (1911), *Dialogues*, Edmond G. Gardner (trans).
 - Iwersen, Julia (2005), "Light and Darkness" in *Encyclopedia of Religion*, Lindsay Jones (ed), Macmillan, 2005.
 - Kurby-Fulton, Kathryn (1990)., *Reformist Apocalypticism and Piers Plowman*, New York: Cambridge University Pr.
 - Mews, Constant (1998), "Religious Thinker: A Frail Human Being on Fiery Life" in *Voice of The Living Light: Hildegard of Bingen and Her world*, Barbara Newman (ed), Berkely. Los Angeles, London: University of California Press
 - Minore, A.M. (2002), *Hildegard of Bingen's Theology of Creation and It's Implication for an environmental Ethic*. Ph.D. diss., Catholic University of America.
 - Newman, Barbara (1989), *Sister of Wisdom, St. Hildegard's Theology of the Feminine*, Berkely: University California Press.
 - ----- , introduction in → Hildegard of Bingen (1990).
 - Orthman, James Brother (1985), "Hildegard of Bingen on the Divine Light", *Mistics Quarterly*, Vol. 11, No. 2, 60-64.
 - Petruzzello, Melissa (2021), "Saint. Hildegard" in *Beritanica.com*, (آخرین بازدید: بهمن)

– Tanase, Nichiford (2017), "Shining Face as Hidden and Revealed Christology", in *Studia Universitatis Babes-Bolyai Theologia Orthodoxa*, vol. 62, No. 1, 187-216, June.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی